DOI:10.14112/j.cnki.37-1053/c.2008.09.001
2008年第9期　山东社会科学　№9
总第157期　SHANDONG SOCIAL SCIENCES　General№157

·史学理论研究(学术主持人:陈启能)·

乌托邦:世俗理念与中国传统

张隆溪

(香港城市大学 跨文化研究中心,香港)

[摘要] 乌托邦的意愿不仅在空间上普遍存在,而且在时间上也持续不断。在西方哲学、文学和政治理论中,一直有一个想象最美好社会的丰富传统。乌托邦是人在现世、在人间建造的理想社会,而不是关于灵魂与天国的幻想。儒家影响下的传统中国提供了一个不同于中世纪欧洲的世俗文化模式。中国这种往古的乐园并非由原罪而丧失,也没有宗教的含义。中国虽然在西方传统之外提供了另一种乌托邦观念,但并未形成一个乌托邦文学的传统。乌托邦尽管有文学虚构的形式,更重要的特点却在于其寓意和内容。在政治理论和社会生活实践中,中国文化传统有许多因素具有乌托邦思想的特点。

[关键词] 乌托邦;世俗理念;中国传统

[中图分类号] K092 [文献标识码] A [文章编号] 1003-4145[2008]09-0005-09

在讨论乌托邦的一部重要近著里,法国学者罗兰·夏埃尔在开篇论文里说:“在最严格的意义上说来,乌托邦是在16世纪初产生的。”他强调托马斯·莫尔著作的历史意义,宣称说“乌托邦的历史必然从托马斯·莫尔开始。”① 然而在同一部书的另一篇文章里,莱曼·萨金特对乌托邦的理解却又宽泛得多,并在全部历史中去追溯乌托邦主题的发展线索。他承认,“似乎并非每一种文化都在知道托马斯·莫尔的《乌托邦》之前,就已经发展出经由人力建立的乌托邦”,但是他又认为,“这样的乌托邦的确存在于中国、印度和各种佛教与伊斯兰教文化之中。”② 究竟乌托邦是16世纪欧洲的发明,还是范围更广阔、早在不同文化传统中就已经存在的东西——这就是我在这里所关注的问题。如果在最基本的层次上说来,乌托邦观念意味着憧憬超乎现实的另一个更美好的社会,那么乌托邦就已经表示对现状某种程度的不满以及对现状的批判,因此,对乌托邦的憧憬同时又是对社会现实的评论,是表现社会变革意愿的一种讽寓。这种变革的意愿似乎深深植根于人类生存的状况之中,因为在任何社会里,都没有人会不愿意生活得更好,即便不是积极进取,也至少希望以我们有限的资源和能力,取得最大限度的成功。因此乌托邦的意愿无所不在,正如英国作家王尔德以他特有的风趣而典雅的语言所说的那样,“不包括乌托邦在内的世界地图不值一瞥,因为它忽略了人类不断去造访那个国家。而人类一旦抵达那里,放眼望去,看见一个更为美好的国家,便又扬帆驶去。进步就是乌托邦的不断实现。”③

乌托邦的意愿不仅在空间上普遍存在,而且在时间上也持续不断,因为美好社会的前景总是在前头,总是位于我们前面那不断退缩的未来的尽头,在一个新的千年纪的尽头。从《圣经》中的伊甸乐园到柏拉图的

①收稿日期:2008-07-28

作者简介:张隆溪,香港城市大学教授,跨文化研究中心主任。

说　明:本文为山东大学出版社将出版的《思考乌托邦》(吕森编)一书中的一章。

① Roland Shaer, "Utopia: Space, Time, History," trans. Nadia Benabid, in Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World, eds. Roland Shaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent (New York: The New York Public Library, 2000), p. 3.

② Lyman Tower Sargent, "Utopian Traditions: Themes and Variations," 同上书,第8页。

③ Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism," in Plays, Prose Writings and Poems, ed. Anthony Fothergill (London: J. M. Dent, 1996), p. 28.

《理想国》，再到一系列文学形式的乌托邦，在西方哲学、文学和政治理论中，一直有一个想象最美好社会的丰富传统。然而乌托邦是否在概念和语言上，都可以翻译呢？乌托邦是否有跨越文化差异的可译性呢？乌托邦的憧憬是否也出现在东方，例如在中国哲学和文学中，也有所展现呢？追求另一个更美好社会的意愿，在中国的典籍中是否也有所表现呢？如果我们目前的学术环境不是那么强调文化的独特，强调概念术语的不可翻译，这类问题本来是没有必要提出来的。不过在我们试图回答这些问题之前，让我们首先考察一下西方的乌托邦。王尔德所见人类不断造访、又不断扬帆离去的那个国家，究竟在哪里呢？它是在什么条件下出现，其形状相貌又如何呢？我们必须首先追寻乌托邦，找出其最显著的特征，然后才可能有一定把握去论证其核心观念是否能超越语言和文化传统的特别界限。

一、乌托邦与世俗化

露丝·列维塔考察了乌托邦研究中各种定义和方法之后总结说："乌托邦表达而且探索人们心中所向往的。"她认为"乌托邦关键的因素不是希望，而是意愿——有更好生存方式的意愿。"[1]列维塔检讨了许多有关乌托邦的著作，认为这些著作依据内容、形式和功用所下的定义，都往往过于狭隘，而她给的宽泛定义则力求能适合各种不同的乌托邦。她企图设立一个包容性的宽泛定义，似乎能避免狭隘，令人觉得宽慰，然而她的乌托邦观念也并非没有局限，因为她极不愿意把她的观念建立在诸如人性这类概念的基础之上，生怕这类概念有被人指责为"本质主义"或"普世主义"的嫌疑。列维塔于是强调概念的构成性。虽然"更好生存方式的意愿"听起来好像是普世主义的，但乌托邦"却是一个社会构成的概念，其来源并不是通过社会中介实现的一种'自然'冲动"。她认为"在某一社会的需求与这个社会可能达到而且分配到的满足之间，有整个社会人为建构起来的距离，而乌托邦则是对此距离由社会人为建构起来的回应"。[2] 可是没有预设人性或人类心理当中某些基本的冲动，社会建构这一概念或比喻就显得空泛而没有根基。人们不禁要问，为什么在那么多不同文化和社会里，都会有如此普遍的"更好生存方式的意愿"呢？无论是乌托邦还是别的什么社会建构，其基础又是什么呢？其实，人性的观念和建构的观念完全不必互相排斥，因为乌托邦即"更好生存方式的意愿"这一观念，正是以人性某些基本特点的概念为基础建构起来的。

在讨论乌托邦既全面又发人深省的一部著作里，克利杉·库玛把乌托邦观念首先与文艺复兴时代人性意义的改变联系在一起。西方讨论人性，一个基本的文本依据就是《圣经·创世纪》里人犯罪而丧失乐园的故事，而正如伊琳·佩格尔斯所说，犹太人和大多数早期基督徒都把亚当违背神旨和由此产生的可怕后果，理解为一个有关选择和人类自由的故事。犹太人和早期的基督徒固然承认，亚当犯罪给人类带来痛苦和死亡，但"他们又都认为，亚当让他后代的每个人对善恶作出自己的选择。大多数基督徒都会认为，亚当故事之用意正在于警告每一个听到这个故事的人，不要滥用神赐予的自由选择的能力"。[3] 当基督教不再是一个遭受迫害的秘密教派，而成为罗马帝国国教时，基督教的社会和历史处境就完全不同于以前，在此背景之下，圣奥古斯丁根本改变了对创世纪故事较早的解释，提出了他对人性的分析，而这一分析"无论好坏，都成为往后西方历代基督徒的传统观念，并对他们的心理和政治思想发生重大影响"。[4] 奥古斯丁和他影响之下的中世纪教会都把人性视为根本上是恶，由于受到偷食禁果所犯原罪的影响，人性无可改变地堕落。如果说保持早期基督教看法的约翰·克利索斯托姆（John Chrysostom）强调人的自由选择和个人的责任，认为亚当的例子是为人提出警告，让每个人都要为自己的行为负责，奥古斯丁则认为亚当不是一个个人，而是集体的人，是全人类的象征。他说："在第一个人身上已有全部的人性存在，当他们的交配受到上帝判决时，那人性就由女人传给后代；所传下来的不是最初创造出来的人，而是犯了罪并受到惩罚的人，而这就是罪恶与死亡之来源。"[5]佩格尔斯认为，奥古斯丁对创世纪故事的解读把一个有关自由选择的故事，变成了一个有关人类奴役的故事，因为奥古斯丁坚持说，"每个人不仅在出生的一刻，而且从怀孕的一刻起，就已处在奴役之中了。"[6]按照他的看法，受原罪污染的人性就像"腐烂的根"，所以由这样的根不可能生长出任何自由来。[7] 以

① Ruth Levitas, The Concept of Utopia (New York: Philip Allan, 1990), p. 191.
② Ruth Levitas, The Concept of Utopia (New York: Philip Allan, 1990), p. 181—182.
③ Elaine Pagels, Adam, Eve, and the Serpent (New York: Vintage Books, 1988), p. 108.
④ Elaine Pagels, Adam, Eve, and the Serpent (New York: Vintage Books, 1988), p. xxvi.
⑤ Saint Augustine, The City of God, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), XIII.3, p. 414.
⑥ Elaine Pagels, Adam, Eve, and the Serpent, p. 109.
⑦ St. Augustine, The City of God, XIII.14, p. 423.

这种观点看来，人类不可能自救，而只能把得救的希望寄托在基督身上；人类不可能在人间建立理想社会，而只能寄望于神的恩惠，期待灵魂在死后进入天堂。奥古斯丁所谓上帝之城与世俗的人之城正相反：“这两座城由两种爱形成：世俗之城基于自爱，甚而蔑视上帝，天上之城则基于对上帝之爱，甚而蔑视自我。简言之，前者以自我为荣耀，后者则以主为荣耀。一个在人当中寻求光荣，而另一个最大的光荣就是上帝，是良心的见证。”①由此可见，奥古斯丁所谓上帝之城是精神的而非物质的，其最终的实现只能在天国而非人间。

正是在这一点上，中世纪教会的意识形态与乌托邦恰好相反，因为乌托邦是人在现世、在人间建造的理想社会，而不是关于灵魂与天国的幻想。克利杉·库玛说得好，“宗教与乌托邦之间有原则上根本的矛盾”，因为“宗教典型地具有来世的关怀，而乌托邦的兴趣则在现世”。② 当然，《圣经》中有伊甸乐园的故事，但我们已经看到，按奥古斯丁的解释，这个故事的意义乃在于告诉我们罪恶和死亡的根源。正如阿兰·图伦所说，“只有当社会抛弃了乐园的意象时，乌托邦的历史才开始。乌托邦是世俗化的产物之一。”③无论如何，由于人的原罪，圣经里的乐园早已丧失了，以宗教的观点看来，设想人可以不靠上帝神力而在人间创造一个乐园，无异是对神不敬，是罪恶的自傲。库玛认为，奥古斯丁的《上帝之城》正是要警告世人，“不要过于关注世俗之城的俗务，以至远离了在天国的上帝之城。”如果现世只是苦难和罪恶的渊薮，人类都是罪人，那么乌托邦的理想除了显露人类自不量力的虚妄之外，还能有什么意义呢？而这“似乎正是奥古斯丁在正统神学当中最具影响时，基督教中世纪对乌托邦思想的普遍态度。对尘世的轻蔑（contemptus mundi）极不利于乌托邦式的设想，因此在乌托邦思想史上，中世纪是一个明显贫乏的时期。”④由此可见，在库玛看来，乌托邦观念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

基督教教义中固然也含有乌托邦因素，如关于乐园的丰富幻想，关于人可以通过修行而完善的信念，以及千年纪思想等等。这类思想在基督教产生之前，在犹太教信仰中早已存在。犹太教本有末日启示（apocalypse）的观念和关于救世主的预言，这些观念在基督教信仰中得到进一步发展，在《新约·启示录》中更以神秘的形式获得有力的表现。在犹太人信仰中，预言者们所说的是在人类时间结束时，在末世时刻的启示观中，救世主将会来临，而基督徒则相信耶稣就是救世主，他已经来临而且死去，而耶稣的第二次来临将会把所有善良的灵魂交给在天堂的上帝手中。《启示录》描绘基督击败恶魔之后，将与复活的圣徒治理人世一千年，然后有第二次的复活与第二次的审判，得救的灵魂将在神赐的和平与安宁中永生。圣徒约翰说，“我又看见一个新天新地，……我又看见圣城新耶路撒冷，由上帝那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”那时上帝会到人间来与人同住，“上帝要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”⑤千年纪充满对摆脱尘世痛苦之完美状态的期待，因而相当类似于乌托邦的理想。虽然千年纪不是基督教教义正统，但很多世纪以来，这一观念在基督徒当中影响深远。中世纪有不少以千年纪思想为基础的社会运动和组织，其成员相信基督的第二次降临就在目前，千年纪即将开始。他们争取像圣者那样生活，因而往往成为独立的群体，不受世俗法令和习惯约束，成为带强烈宗教性和理想色彩的组织，所以在中世纪和近代初期，各种不同类型的千年纪教派都对奥古斯丁的正统，形成极为严重的挑战。正如库玛所说，千年纪“唤起了‘人间天堂’的希望，唤起了‘新人间’的幻想，其乐园式的完美既可追溯到人类堕落之前的乐园，也能预示来世之天上的乐园”。于是在千年纪之中，“宗教与乌托邦互相迭和在一起。一般情形下宗教比照来世完美之承诺而不看重现世，因而也不看重乌托邦，但这种态度在此有重大的改变。”⑥所以千年纪虽是宗教观念，但其对“新天新地”和“人间天堂”的期待，又为乌托邦的出现作出了贡献。

然而乌托邦毕竟不同于千年纪。据库玛的说法，乌托邦是在特定的历史条件下产生的纯属现代的观念。乌托邦的核心是根本的世俗化，而且是针对中世纪和奥古斯丁原罪观念来界定的世俗化；而其前提条件则是人性善或至少是人性可以达于至善的观念。换言之，文艺复兴时代的人文主义是产生乌托邦的一个先决条件。乌托邦这个概念得名于托马斯·莫尔在 1516年发表的名著，而在撰写《乌托邦》之前数年，莫尔曾对奥古斯丁《上帝之城》发表一系列演讲，如果说《上帝之城》是奥古斯丁从宗教立场出发设想的最美好生活的观

---

① St. Augustine, The City of God, XIII. 28, p. 477.
② Krishan Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 10.
③ Alan Touraine, “Society as Utopia,” trans. Susan Emanuel, in Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World, p. 29.
④ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 11.
⑤《新约全书·启示录》21章 1—4节。
⑥ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 17.

念，莫尔的《乌托邦》则可以看成是对这一宗教观念的回应。杰拉德·魏格麦尔论证说，莫尔使用奥古斯丁的《上帝之城》，主要是以之作为对比："乌托邦才'不仅是最好，而且是唯一真正够得上理想社会之名的政治秩序'；《上帝之城》否认真正公正的社会可以在人间的任何时间任何地方存在。"①可是在莫尔看来，乌托邦恰恰就是存在于现世人间的美好社会，因而和奥古斯丁作为超越现世之精神存在的上帝之城直接相反。尽管莫尔本人是虔诚的基督教徒，而且在死后四百年被天主教教会尊为圣徒，但如库玛所说，"在《乌托邦》一书中，显然是人文主义多于宗教热忱。在如僧侣生活这类独特的基督教影响之外和之上，最强烈表现出来的是莫尔对柏拉图的崇敬和他对罗马讽刺文学的喜爱。"②

莫尔的《乌托邦》发表之后不过一年，就有马丁·路德把向罗马教会挑战的95条论纲，钉在威腾堡大教堂的门上，并由此引发天主教教会和新教改革之间一段激烈的宗教冲突。剧烈的争执和宗教战争使欧洲分裂，但也导致激进的世俗化，使人们不再依据基督教教义，不再通过教会的调解，来寻求解决社会问题的办法。诚如库玛所说，中世纪宗教世界观的衰落是"乌托邦得以产生的必要条件"。③当时还有另一个历史事件，对莫尔《乌托邦》的写作形式发生了极大影响，那就是因地理大发现而特别流行的文体，即风靡一时的游记文学。无论是真实还是想象当中遥远国度的习俗制度，从来就是幻想的材料，使人去构筑更美好生活的幻梦。库玛指出，这些游记故事都是"乌托邦的原始材料——几乎就是乌托邦的雏型。"④因此我们可以说，美洲新大陆的发现及其在欧洲激发出的无穷想象，为产生《乌托邦》提供了另一个条件。

库玛把乌托邦的形式和内容都放在欧洲文艺复兴、宗教改革以及地理大发现等特殊的历史环境中来讨论，便由此断定"乌托邦并没有普遍性。它只能出现在有古典和基督教传统的社会之中，也就是说，只能出现在西方。别的社会可能有相对丰富的有关乐园的传说，有关于公正平等的黄金时代的原始神话，有关于遍地酒肉的幻想，甚至有千年纪的信仰；但它们都没有乌托邦。"⑤有趣的是，库玛认为中国可能是唯一的例外。他说："在所有非西方文明中，中国的确最接近于发展出某种乌托邦的概念。"然而他根据法国学者歇斯诺一篇讨论中国可能有乌托邦的文章，最后得出结论认为，歇斯诺所强调的"大同"、"太平"等各种思想，"虽然有类似的乌托邦式的宗教和神话的'史前史'，却都没有像在西方那样形成一个真正的乌托邦。在中国，也从来没有形成一个乌托邦文学的传统。"⑥在较近出版的《乌托邦主义》一书中，库玛对此有进一步的讨论，但不幸他仍然以歇斯诺60年代那篇文章为依据，因而很受局限，而歇斯诺文章的目的，和库玛所关切的问题相去甚远。歇斯诺追溯"大同"、"太平"、"平均"、"均田"等传统的平均主义思想，其目的在由此说明社会主义何以在中国会这么成功。他希望描述一个文化和历史的背景，在那之上，当代中国的政治局势就显得更容易理解。歇斯诺说，社会主义虽是西方的外来思想，但"它能够实行和实现人们世世代代抱有的混乱的梦想。在这个意义上，社会主义对于东方说来，并不像人们有时以为的那么'外来'。"⑦他讨论的思想观念大多是道教和佛教的思想，也提到少数几部文学作品，包括陶渊明的《桃花源记》和李汝珍的《镜花缘》，后者有对女儿国的描写，歇斯诺称之为一个"女权主义的乌托邦"。⑧

然而就讨论乌托邦而言，歇斯诺的文章并不能做全面的指引，因为那篇文章追寻中国传统中乌托邦思想的主要来源，走得并不够远，而且基本上忽略了儒家思想中的社会和政治哲学传统。因此，库玛在其影响之下，也就不可能窥见中国乌托邦思想的全貌，反而得出一个并不可靠的结论，认为把所有中国乌托邦思想的成分合在一起，"仍然与真正的乌托邦主义相去甚远。"库玛继续说，在中国传统里，乌托邦观念"几乎总是联系着和佛教的弥勒佛有关的救世观念和千年纪的期待"。⑨据库玛的看法，在非西方文化里，宗教信仰使乌托邦很难存在。他认为，"在非西方社会里难以找到乌托邦的原因之一，是由于这些社会大多受到宗教思想体系的控制。"⑩我想要证明，这一描述恰好不能适用于中国传统。可是我要强调的并不是库玛论证错误，或

---

① Gerard Wegemer, "The City of God in Thomas More's Utopia," Renascence 44 (Winter 1992): 118.
② Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 22.
③ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 22.
④ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 23.
⑤ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 19.
⑥ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 428, 注29.
⑦ Jean Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East," Diogenes 62 (Summer 1968): 78
⑧ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 82－84.
⑨ Kumar, Utopianism (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 34
⑩ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 35.

他的信息来源有误，因为他并非中国文化专家，中国是否存在乌托邦传统，也不是他论述的重点。远为重要的是库玛关于乌托邦性质及其与世俗思想之紧密关系的精辟论述。在那一论述的基础之上，我们可以明显看出，恰好在中国存在着乌托邦思想。对库玛说来，世俗化是乌托邦的必要条件，而他在东方没有看到那种条件。可是我们可以论证，在儒家思想影响之下，传统中国社会恰好是一个没有受任何宗教体系控制的社会，而且总的说来，中国文化传统具有明显的世俗性质。这里我们又碰到术语的可译性问题：究竟乌托邦是否可以跨越东西方文化差异而翻译呢？乌托邦的意愿是否在中国传统中也有所表现呢？

二、儒家思想中的乌托邦倾向

如果世俗化是乌托邦的前提条件，那么儒家影响下的中国传统就可以提供一个迥然不同于中世纪欧洲的世俗文化模式。《论语》中体现的孔子思想，关切的是现实的人生，而非来世或天堂。《述而》篇载"子不语怪、力、乱、神，"最明确表露了孔子的理性态度。在涉及鬼神与信仰问题时，孔子的态度似乎是模棱两可的，因为《八佾》篇记孔子论及祭祀，说"祭如在，祭神如神在。"《先进》篇也表现孔子这种怀疑态度："季路问事鬼神。子曰：'未能事人，焉能事鬼？''敢问死。'曰：'未知生，焉知死？'"死亡本来是一切宗教所关切的中心问题之一，在孔子却认为不必深究，而应当首先考虑现实的生存问题。孔子这种入世而理性的态度，论者多已指出。如冯友兰《中国哲学史》论及孔子时代的宗教和哲学思想，就认为"孔子对于鬼神之存在，已持怀疑之态度。"①周予同认为孔子一方面对鬼神表示怀疑甚至否定，另一方面又不废祭祀，实际上是利用宗教祭祀"以为自己道德哲学的辅助。所以孔子以及后代儒家的祭祖先、郊天地等举动，只是想由外部的仪式，引起内心的'反古复始''慎始追远'的敬意，以完成其个己与社会的伦理。所以孔子的祭祀论已脱了'有鬼论'的旧见，而入于宗教心理的应用。"②西方汉学家也大多注意到儒家这种入世的取向。如雷蒙·道生说，"孔子最为关切的是给人以道德的指引，而孔子认为最主要的美德乃是仁。"他继续说："如果他的目的是要在这个人世间恢复乐园，那就很少有宗教的余地。"③这里所谓乐园当然不是指《圣经》里的伊甸园，而是经孔子理想化的上古三代之太平盛世。《述而》篇载孔子自谓"述而不作，信而好古。"《八佾》篇又说："周监于二代，郁郁乎文哉。吾从周。"这种对上古三代的理想化以及对文王、周公的称颂赞美，的确在中国传统中形成一种怀古的倾向，在某种程度上，可以说类似西方伊甸园或往古黄金时代的幻想。然而中国这种往古的乐园并非由原罪而丧失，也没有基督教传统中那种宗教的含义。

对孔子说来，回到上古时代的完美不是通过信仰或神恩的干预，不是等待末世的启示或救世主的第二次来临，而是通过人在目前和现世的努力，依靠每个有道德的君子去恢复那失去了的黄金时代的文化。而恢复过去时代文化的最终目的，乃是为了在将来可以实现完美。因此儒家设立的过去时代的例子，并不仅仅是往古的黄金时代，让人只能留恋缅怀，却永不可能重新达到。恰恰相反，理想的过去在社会生活中起相当重要的作用，它可以成为，而且确实常常成为衡量现在、批判现在的一个尺度。换言之，诉说古代的完美无可避免会成为一种社会讽寓，具有社会批判的功能。我们由此可以明白，何以孔子和学生们对话之间，常有一种急于经世致用的紧迫感。《论语·颜渊》载颜渊问仁，孔子回答说："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"这说明在孔子看来，回到古代乐园之路是通过个人自身的努力，不能靠别人，更不用说靠鬼神之助。这种依靠个人努力之积极而理性的态度，与宗教精神以及期待救世主来临的神秘理想，与千年纪所希求的乐园之再现，显然有本质的区别。值得注意的是，孔子主张"克己复礼"，目的并非回到往古，而是以现在的努力达于仁，以期成功于未来，最终还是着眼于现在。这就有别于西方关于乐园的幻想或对往古黄金时代的缅怀。当然，孔子常常提到天或天命，所以在他的思想中，并非没有宗教和超越的观念，但总的说来，儒家思想无疑对现世和人伦有更多的关怀。在儒家思想影响下，中国人大多对不同宗教信仰持宽容开放的态度，也没有哪一种宗教能在中国定于一尊，这在世界文化中，可以说是相当独特的现象。

库玛总结古典乌托邦概念，认为它们"都是对激进的原罪理论发动的攻击。乌托邦永远是人只依靠他自然的能力，'纯粹借助于自然的光芒'，而所能达到的道德高度之衡量。"④这句话颇可以用来描述孔子所说"为仁由己"而不由人的君子，因为"由己"也就正是"纯粹借助于自然的光芒"。这里重要的是对人之本性、

---

①冯友兰：《中国哲学史》，香港太平洋图书公司 1956年版，第 49页。

②周予同：《孔子》，载朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社 1983年版，第 385页。

③ Raymond Dawson, Confucius (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 44

④ Kumar, Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, p. 28.

对其道德力量和可完善性的信念。而那一种信念在儒家传统中，恰好是一个牢固的观念。《论语·阳货》载孔子说："性相近也，习相远也。"在这里孔子并未明确肯定人性是善或是恶，但他确实肯定人性是可塑可变的。总的说来，他所关切的不是人性本身，而是社会现实中的人生。所以《公冶长》篇载他的学生子贡说："夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。"然而传统的评注家们力求孔孟一致，便肯定孔子已经持性善之说。刘宝楠《论语正义》注《公冶长》此句，就认为"性善之议，孔子发之。而又言性相近者，言人性不同，皆近于善也。"同书注《阳货》"性相近"句，甚至直接引孟子的话为依据以注孔子，认为"孟子之时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之。孔子但言善相近，意在于警人慎习，非因论性而发，故不必直断以善与。"[①]近人徐复观讨论先秦关于人性的意见，也持类似看法，认为孔子所说"性相近的'性'，只能是善，而不能是恶的；……孔子实际是在善的方面来说性相近。"[②]所有这些评注未必能成功论证孔子真的相信人性善，可是传统评注对中国人如何理解孔子的话，却有极大影响。

在儒家传统中，是孟子在辩论中明确提出著名的性善论。诚如刘宝楠所说，孟子的看法是在和告子诸人的异说辩论中产生的。据《孟子·告子上》，告子认为人性就像流水，"决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。"可是孟子接过告子流水的比喻，把横向之比巧妙地换成竖向之比，指出水的本性总是向下，所以"人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。"人世间当然有各种恶存在，但孟子坚持认为，那不是人性本身的问题，而是恶劣的社会环境造成的结果。正如使用机械手段可以使水违背其本性向上，恶劣的环境也可能把人推行各种罪恶。孟子认为人心本能地具有四种善端，由此论证人性本善。《公孙丑上》："恻隐之心，仁之端也。羞恶之心，义之端也。辞让之心，礼之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。"赵岐注："端者，首也。"焦循《正义》更进一步引《说文》释端为"物初生之题也。题亦头也。"[③]这就是说，孟子认为人性有善的开头或根源，若加以正确引导和培养，就可以使人成为完人。这与奥古斯丁认为被原罪污染的人性像已"腐烂的根"，正所谓南辕北辙。奥古斯丁认为亚当的原罪影响一切人，所以人皆有罪，只有神特别恩宠的少数可望成为圣徒。孟子则认为圣人与常人并无本质差别，"人皆可以为尧舜"(《告子下》)。由此可见，儒家和基督教对于人性持截然相反的看法。

对于乌托邦而言，重要的不是相信人性善或人可以逐渐完善，而是由此引出的社会理想和政治理论。孟子的政治思想以性善为基础，主张仁政。《梁惠王上》约略描述了仁政的结果，是人人丰衣足食的小康理想。然而在战国时代，简单的小康理想也难以实现，孟子所见的现实，是"庖有肥肉，厩有肥马。民有饥色，野有饿莩。此率兽而食人也。"可见孟子所谓仁政并非现实，而只能提供一个理想的对照，以此来批评现状。所谓"率兽而食人"，不能不使人想起莫尔《乌托邦》里有名的"羊吃人"的比喻。《乌托邦》第一部并非理想社会的描述，而是假希斯洛蒂之口，对英国当时现状作尖锐的批判。那是英国毛纺织业刚刚开始发展的时代，大量耕地被圈起来作养羊的牧场，农民失去土地，成为流民和乞丐。他们饥渴难奈，不得温饱而被迫行窃时，又被酷刑绞死。莫尔以尖刻讽刺的笔法写道，羊本是最温驯的动物，只需一点草就可以喂饱，现在却到处横行，胃口越来越大，"听说已变成了吃人的怪物。"[④]所以在莫尔的《乌托邦》里，对现状的批判和对理想社会的描述相辅相成，乌托邦从一开始，就在提供理想社会蓝图的同时，更兼有社会批判的功能。

孟子的仁政只能是一种理想甚至幻想，其乌托邦性质也就不难想见。孔子希望将其伦理和政治理论化为现实的意愿，也同样是未能实现的理想。他有众多出色的弟子，经过儒家教养的严格训练，本应该为王者之师，在中国各地实行道德的完善和政治的和谐。这一希望和柏拉图所谓哲学家为王的观念，可以说相当接近，可是正如柏拉图清楚意识到此一观念极不现实，孔子也深知其道难行。柏拉图自己承认，哲学家为王或者王者研习哲学这一想法，很可以"比为令人难解的吊诡大浪"，这种大浪"很可能在人们嘲弄取笑的浪潮之中，把我们冲到不知何处去"。[⑤]孔子的情形也颇相似，他周游列国，却未见其用。《论语·宪问》记载一位守城门的人描述孔子的话，就说他是"知其不可而为之者"。经过一再的失望和挫折，大概就是圣人也未免会失去耐性了，所以连孔老夫子也忍不住偶尔要抱怨几声。我们可以想象，孔子不能在他的时代实现道德理想

---

①刘宝楠：《论语正义》，见《诸子集成》第一册，中华书局 1954 年版，第 99、367 页。

②徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，台湾商务印书馆 1969年版，第 89 页。

③焦循：《孟子正义》，见《诸子集成》第一册，中华书局 1954 年版，第 139页。

④ Sir Thomas More, Utopia, trans. Robert M. Adams (New York: W. W. Norton, 1975), p. 14.

⑤ Plato, Republic, trans. Paul Shorey, in The Collected Dialogues, including the Letters, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), 5. 473c, p. 712.

和政治抱负，不断遭到各种困难和挫折，至少在某些特别令人气馁的时刻，也就难免产生一些不实际的幻想、难以实现的企望、对一个想象的国土的渴求，那应该是个陌生遥远的地方，在那里去实行孔子设想的理想社会，也许就显得不是那么完全不可能。那恰好就是《论语·公冶长》孔子那句牢骚话的意思——孔子说："道不行，乘桴浮于海。"孔子本人并没有说明他浮海要去哪里，可是历来的注家却说得很清楚，都认定孔子想往渤海以东，要到"东夷"居住的朝鲜去。他们说："东夷天性柔顺，异于三方之外，"所以孔子"欲乘桴浮而适东夷，以其国有仁贤之化，可以行道也。"[①]《子罕》篇又有"子欲居九夷"的话，刘宝楠《正义》就说这"与乘桴浮海，皆谓朝鲜。夫子不见用于中夏，乃欲行道于外域，则以其国有仁贤之化故也。"[②]评注家们力求使读者明白，孔子"浮于海"的愿望，绝非"遁世幽隐，但为世外之想"，而是要达到"仍为行道"的目的。虽然孔子想"乘桴浮于海"，而且"欲居九夷"，他最终向望的仍然是可以"行道"，如果不能行道于中国，也至少可以"行道于外域"。这些评论当然都是些推测之辞，然而是相当有意思的推测。在孔子时代，朝鲜无疑是具有神秘色彩和异国情调的"外域"，就像莫尔设想的乌托邦，或培根（Francis Bacon）描绘的新大西岛（New Atlantis），可以任人驰骋想象。那里的居民虽是原始的蛮夷，却天性纯洁，只要加以适当的教化和影响，他们或许就能实现哲人的社会理想。莫尔描绘乌托邦来历时，就说乌托邦国王"把其地粗野未开化的居民，改造为极具文化与仁爱之人，在这一方面他们已经超过几乎一切别的民族"。[③] 这与《论语》评注中对东夷的想象，实在颇为相似。孔子和孟子的确都没有全面描述过一个文学的乌托邦，但在他们著作的片断里，却包含一些无疑为乌托邦的因素。在孔子想乘桴浮于海，想远离中国而居九夷这些片断里，在评注家们对这些片断之道德和政治意义的强调里，我们可以说已经能找到构成乌托邦的基本要素：这里有海上的航行，有处在虚无飘渺之中有待发现的外域，有自然纯朴、天真无邪的蛮夷，他们的本性可以不断改进而臻于完善，成为理想社会的成员。一旦文学家借助想象把这些要素组织起来，略加叙述和描绘，就可以产生出文学的乌托邦来。

三、文学的想象

中国文学里表达对理想乐土的追求，当以《诗·魏风·硕鼠》为最早。这首诗并没有细致描绘乐土，所以也许算不得真正乌托邦式的作品，但我们如果同意露丝·列维塔的意见，以乌托邦的要义在最基本的"更好生存方式的意愿"，那么这首远古的诗歌就确实表达了这样一个意愿。诗曰："硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。"这首诗有典型民歌的形式，这简略的诗句并未描述乐土是什么样子，但在重敛压榨之下欲之他国，适彼乐土，就和孔子欲居九夷的话一样，都表现了对现状不满和对理想社会的向往追求。按传统评注的解释，这首诗是"刺重敛也"，是讽刺君主"贪而畏人"，于是"将去汝，之彼乐土之国"。换言之，这首诗传统上历来被理解为一种社会和政治的讽寓，表现对美好生活的追求。因为《诗经》是儒家的重要经典，这首小诗在中国乌托邦文学想象之中，也就占有相当高的地位。

从远古的民歌，我们可以转到三国时的曹操。曹操有《对酒》一首："对酒歌，太平时，吏不呼门。王者贤且明，宰相股肱皆忠良。咸礼让，民无所争讼。三年耕有九年储，仓谷满盈。班白不负载。雨泽如此，百谷用成。"这里暗用孟子的话，毫无疑问表现出一种乌托邦式的幻想。他描绘的社会不仅和平富裕，而且公平安定，"路无拾遗之私。囹圄空虚，冬节不断。人耄耋，皆得以寿终。恩泽广及草木昆虫。"然而曹操的生活现实和他所幻想的乌托邦社会，却实在是相差万里，因为他一生频频征战，用极严酷的手段为建立魏国奠定基础。如果我们把他描绘战争的诗相比照，就更能领略《对酒》中表露出的那种乌托邦的幻想。曹操《蒿里行》描绘战事的情形，是"铠甲生虮虱，万姓以死亡，白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。"他在现实经历中看到的是战乱的毁灭和痛苦，乌托邦的幻想显然就产生于他力求摆脱严酷现实、寻求和平安定的愿望，并在想象中给他带来一点慰藉。

中国文学中最具乌托邦特色的作品，无疑是陶渊明在曹操之后约两百年所作的《桃花源诗并记》。此作不同于前此一切对乐土的幻想与渴求，首先在于描写稍具规模。诗人让我们约略窥见一个人们安居乐业的世外桃源，而这隐蔽的世外桃源是一武陵渔人通过一个极狭窄的山洞偶然发现的。这种经过山洞或其他途径发现与现实不同的理想社会，当然是许多乌托邦文学叙述的共同点。陶渊明以简洁的语言，把发现桃源的过程写得十分生动而且情趣盎然，成为中国文学传统中著名的经典。他描述的世外桃源与世隔绝，武陵渔人

①刘宝楠：《论语正义》，见《诸子集成》第一册，中华书局 1954年版，第 91页。
②刘宝楠：《论语正义》，见《诸子集成》第一册，中华书局 1954年版，第 185页。
③More, Utopia, P. 34

经过极狭窄的洞口才得以发现。而一旦走到那里，他立即看见一个与外面世界迥然不同的、自足自治的社会。桃源中人告诉他，说是“先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉；遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。”这种没有时间观念的感觉对所有乌托邦说来都至为重要，因为乌托邦是不变的完美社会，其完善的社会状态既不允许衰退，也不需要改进。武陵渔人作为一个外来者，就代表着与当时外在现实的联系，相对于乌托邦社会那个没有时间变化的世界，他是来自充满盛衰消长的另一个世界中人。桃源中人把渔人邀请到各家，待以酒食，而渔人则向主人讲述外面世界的故事，那些关于战争、灾难和改朝换代的故事。数日之后，他告辞而去，桃源人对他说，这里的事“不足为外人道”。可是此人出来找到自己的船，却一路上做好标记，并且把发现桃花源的事报告给了当地的太守。这不仅是背弃了渔人向桃源人的承诺，而且也代表了时间和变化的现实世界对乌托邦那永恒完善状态的威胁。为了维护乌托邦的幻想，桃花源的故事就不能不以神秘的方式结尾：太守派人随渔人去寻找那世外桃源，可是无论他们怎样努力，桃花源却消失得没有一点踪影，后来也再“无问津者”。从此以后，桃源也就成为中国文学传统中一个不断引人遐想的幻梦。

钟嵘《诗品》称陶渊明为“古今隐逸诗人之宗”，可是这篇桃源诗却恰好不是写游仙或归隐这类个人之志，而是描写具理想色彩的社会群体及其生活，而这正是乌托邦文学的基本特点。也就是说，乌托邦所关注和强调的不是个人幸福，而是整个社会集体的安定和谐。为了这假想的乐土能有不同于周围世界的理想制度，乌托邦总坐落在与世隔绝的地方，外人往往难以接近，更难于发现。许多写乌托邦的作品都刻意描绘理想社会的地势，叙述其发现过程之艰难。莫尔的乌托邦是希斯洛蒂在美洲新大陆的发现。陶渊明的桃花源也是渔人缘溪而行，无意当中的发现。在《桃花源诗》里，渊明描绘的无疑是一些简朴、忠厚的人们，是一个自足的农耕社会。诗中写桃源人“相命肆农耕，日入从所憩。桑竹垂余荫，菽稷随时艺；春蚕收长丝，秋熟靡王税。……童孺纵行歌，班白欢游诣。”值得注意的是陶诗中“秋熟靡王税”一句，我们由此可知桃源里没有苛政重敛，所以才有“童孺纵行歌，班白欢游诣”那样怡然自乐的场面。对于生活在 4世纪的一位诗人说来，设想一个不纳王税的农耕社会，可以说是相当独特的想象。

陶渊明写桃花源固然是想象的虚构，却也并非毫无现实作基础。陈寅恪在《桃花源记旁证》一文里，就以史学家的眼光钩稽史料，推论渊明所写的桃源在历史上实有所据，考出“真实之桃源在北方之弘农，或上洛，而不在南方之武陵”，而且桃源中人“先世所避之秦乃苻秦，而非嬴秦”。① 不过真实的桃源与虚构有寓意之桃源并不互相冲突，文学的想象本来就总有现实作基础，所以我们在两者之间，不必作非此即彼的选择。西方文学中的虚构也是如此。例如不少人指出柏拉图撰写《理想国》，就不仅以当时斯巴达的价值和实践为基础，而且受到毕达哥拉斯学派在意大利南部所建社团的影响。莫尔写《乌托邦》，也取材于 16世纪初对南美秘鲁印加帝国状况的描述，所以并非完全向壁虚构，毫无依据。② 《桃花源诗并记》在中国文学中占据特殊的位置，当然主要在于表现的社会理想，即所寄托的乌托邦之寓意，而这寓意之产生，又与社会现实密切相关。渊明诗结尾说：“奇踪隐五百，一朝敞神界。淳薄既异源，旋复还幽蔽。”似乎有一点超越凡间的意味，也常被误解为描写神仙境界。可是他接下去又说：“借问游方士，焉测尘嚣外。愿言蹑轻风，高举寻吾契。”既然桃源不必由四处云游的方士在尘嚣之外去寻找，陶渊明设想的那个理想社会就在人间，是依据于现实也着眼于现实的想象，而非纯粹耽于高人梦幻的空想。

我们说陶渊明的桃花源具有乌托邦特色，其重要原因就在于他设想的是一个理想和睦的人间社会，而不是超凡的仙境。但陶渊明之后有不少写桃源的诗，却恰恰把陶诗中理想的人间社会变成一个虚无缥缈的仙境，因而失去原诗中乌托邦理想社会的意义。例如王维《桃源行》写桃源中人道：“初因避地去人间，乃至成仙遂不还。”最后写渔人再去找寻桃花源，却只见“春来遍是桃花水，不辨仙源何处寻。”于是在王维诗中，那位武陵渔人相当于一个求长生不老的道士，而其桃源也就是一处仙境，渔人在那里和仙人们有短暂一刻的相遇。另一位唐人孟浩然有《武陵泛舟》一诗，可是他强调的又是超乎现世的神仙世界：“武陵川路狭，前棹入花林。莫测幽源里，仙家信几深。山回青嶂合，云渡绿溪阴。坐听闲猿啸，弥清尘外心。”刘禹锡《桃源行》是又一首写桃源的诗，他把陶诗中朴实的村民变成神仙，而渔人发现桃源，也写得更带一点神秘和戏剧性的色彩：“洞门苍黑烟雾生，暗行数步逢虚明。俗人毛骨惊仙子，争来致词何至此？须臾皆破冰雪颜，笑言委曲问人间。”最后，刘禹锡把飘渺清朗的仙境和浑浊污秽的人间对比，以这样的诗句结尾：“桃花满溪水似镜，尘心

①陈寅恪：《桃花源记旁证》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社 1980年版，第 178页。

②参见 Kumar, Utopianism, p. 64

如垢洗不去。仙家一出寻无踪，至今流水山重重。”诗中“似镜”的流水和“如垢”的“尘心”，都是取自佛家的比喻，这就把陶诗中那个人间社会的桃花源，变为人世之外虚无飘渺的神仙世界。因此，刘禹锡诗中的桃源，就完全不同于陶渊明诗中那个纯朴的农耕社会的乌托邦。

到宋代，大诗人苏轼才指出历来对陶渊明诗的曲解。据《诗林广记》，苏东坡云：“世传桃源事多过其实。考渊明所记，止言‘先世避秦乱来此’。则汉人所见，似是其子孙，非秦人不死者也。”此处重要的是，桃花源是人间社会，不是长生不死的神仙居住的仙境。在中国传统中，王安石是把陶诗中的乌托邦主题真正有所发展的少数诗人之一。王安石《桃源行》一开始描写暴秦的苛政：“望夷宫中鹿为马，秦人半死长城下。避时不独商山翁，亦有桃源种桃者。”秦始皇强征壮丁修筑长城，造成大量人死亡，成为秦政暴虐的证明。王安石依据陶渊明诗意，说桃源人的祖先像汉初的商山四皓一样，为逃避暴政躲到山里去。接下去他就描写隐蔽在桃源中人的生活：“此来种桃经几春，采花食实枝为薪。儿孙生长与世隔，虽有父子无君臣。”在陶渊明诗中，“秋熟靡王税”一句，已可谓是大胆的想象，王安石诗中那个想象中的社会，可以说有更为激进的建构原则，因为他们只知道父子之间的亲缘关系，却没有君臣之间的尊卑等级。桃源和外面世界的分别，在诗中表现为记忆和知识的不同：“世上哪知古有秦，山中岂料今为晋？闻道长安吹战尘，春风回首一沾巾。”长安是汉和西晋的首都，在此代表了整个中国。王安石诗的政治用意在结尾两句中更显突出，他指出一个严峻的事实，那就是历史上多的是秦始皇那样的暴君，而像舜那样的圣君明主不过是传说，是虚妄的幻想，是不可能实现的美梦：“重华一去宁复得，天下纷纷经几秦？”的确，陶渊明和王安石诗中描写的桃源，是一个人人勤劳耕种，日出而作，日入而息的农业社会，与西方现代城市型的乌托邦绝然不同。然而陶渊明毕竟生在莫尔 1200 多年前，他们各自的时代和社会不能不影响他们所描绘的理想。然而使陶渊明和王安石诗中的桃源无可否认成为乌托邦的，是那个隐蔽社会之现世人生的性质，那是一个想象中人类的社会，而不是超然世外的仙境。

不过在中国文学中，的确没有详尽描述桃源社会各方面情形的作品。由此看来，中国虽然在西方传统之外，提供了另一种乌托邦观念，但并未形成一个乌托邦文学的传统，没有像莫尔以来西方的乌托邦作品那样，对理想社会作细致入微的具体描述。在这一点上，库玛怀疑中国有真正的乌托邦，并非没有道理。然而乌托邦尽管有文学虚构的形式，更重要的特点却在于其寓意和内容。库玛在讨论乌托邦传统时，除文学形式而外，强调的也正是社会和政治思想。莫尔的乌托邦极具影响的一点，是废除私有财产，实行人人平等的共产主义制度。《乌托邦》第一部讨论欧洲社会贫富悬殊的状况，最后借希斯洛蒂之口说，“只要私有财产没有完全废除，就不可能有公平合理的物质分配，也就不可能有令人满意的政府。只要私有财产还继续存在，人类最优秀的最大多数就逃不掉忧患困苦的重负。”①《乌托邦》第二部描绘的理想社会就废除了私有财产，那里的人们共同创造社会财富，也共同分享社会财富。在莫尔之后，这不仅是许多乌托邦文学作品的虚构，而且成为欧洲社会运动的一个主导思想。库玛指出 19世纪浪漫主义时代亟具乌托邦气质，却很少乌托邦文学创作，因为乌托邦从文学虚构逐渐转变为社会思想和政治实践。如果我们以历史的眼光来观察，就可以看出莫尔以来乌托邦传统尽管有许多不同表现形式，但也有根本的一点贯穿始终，那就是废除私有制、人人平均的集体主义观念。既然如此，我们就可以重新考虑中国文化传统中乌托邦的问题，因为中国的乌托邦不应在文学中去寻找，却应在社会政治理论中去寻找。在中国文化传统中，平均主义思想和对集体共同利益的强调，历来在社会生活中有极大影响，更深入一般人的意识当中。库玛所依据的法国学者歇斯诺讨论中国传统的乌托邦思想，正着眼于这一点。他的讨论没有论及对中国文化传统最有影响的儒家，却提出道教中一些平均主义思想，认为那是乌托邦在中国最具代表性的体现。这固然使他的论证不够全面，但其基本论点还是有道理的。他说：“古典中国社会总的氛围，不是像西方那样把个人与集体相对立，而是更倾向于把个人融合在集体之中。个人总是其家庭、行业、家族和邻里的一部分。”②他由此论证，社会主义能在东方成为政治现实，并不是没有文化和历史的缘由。从文学创作方面看来，中国也许不能说有一个丰富的乌托邦文学传统，然而如果乌托邦的要义并不在文学的想象，而在理想社会的观念，其核心并不是个人理想的追求，而是整个社会的幸福，是财富的平均分配和集体的和谐与平衡，那么中国文化传统正是在政治理论和社会生活实践中，有许多因素毫无疑问具有乌托邦思想的特点。也正是在这一点上，我们可以审视东西方不同的乌托邦思想，补充库玛关于乌托邦的论述。

（责任编辑：蒋海升）

① More, Utopia, p. 31.
② Chesneaux, “Egalitarian and Utopian Traditions in the East”, p. 87.